Kritik

der

Lehre Kant's über die sittliche Freiheit.

Eine von der philosophischen Facultät der Universität Rostock

genehmigte

Promotionsschrift

von

Carl Noack,
Doctor philos.

Frankfurt a. O.
Druck der Hofbuchdruckerei von Trowitzsch & Sohn.
1868.

Seinem verehrten Freunde

Herrn Dr. Hermann Jentzsch

Rector der höheren Bürgerschule zu Fürstenwalde

gewidmet

vom Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41553622_0047

Einleitung.

Von dem Problem der Freiheit redet Kant besonders in zwei seiner Hauptschriften ausführlicher: in der „Kritik der reinen theoretischen Vernunft“, unter den Antinomien der reinen Vernunft, betreffend die Weltordnung, und dann in der „Kritik der practischen Vernunft“; beide mal jedoch unter verschiedenen Gesichtspuncten. Denn das erste Mal meint er die Freiheit als Weltprincip, spricht also von der Causalität alles Geschehens in der Welt; das zweite Mal beschäftigt ihn die Freiheit als Moralprincip, also die Causalität creatürlicher Wesen, insofern deren Handlungen der Beurtheilung in Rücksicht auf gut oder böse unterliegen. Beide Probleme hängen aber eng zusammen; denn immer ist Freiheit zu verstehen als das Vermögen, eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst und von vorn anzufangen, oder kurz als „absolute Spontaneität“. Nur darin besteht die Verschiedenheit der beiden Probleme, dass die sittliche Freiheit ein engerer Begriff, der besondere Fall ist, aus dem Gebiet der Freiheit überhaupt herausgegriffen.

Darum dürfen wir bei der Besprechung der sittlichen Freiheit, welche von Kant besonders in der „Kritik der practischen Vernunft“ behandelt wird, auch auf Manches Rücksicht nehmen, was er in der „Kritik der reinen Vernunft“ über Freiheit im Allgemeinen als Weltprincip sagt.

Es soll uns nun die Lehre Kant's von der sittlichen Freiheit in der Weise beschäftigen, dass wir zuerst die Beweisführung für die Möglichkeit der Freiheit und dann die Darlegung ihrer Realität und ihres Wesens besprechen.

I.

Denkbarkeit der Freiheit creatürlicher Wesen.

1. Aufhebung des Gegensatzes zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit.

Nach Kant's Definition der Freiheit als des Vermögens, eine Reihe von Begebenheiten ganz von vorn anzufangen, muss Freiheit zunächst als ein Gegensatz zur Naturnothwendigkeit erscheinen; beide sind Causalität, und wenn also die eine herrscht, muss die andere ausgeschlossen sein; Alles, was in der Welt der Erscheinungen geschieht, kann nur bewirkt gedacht werden entweder durch die eine oder durch die andere. Nun aber herrscht, soweit irgend welche Erfahrung möglich ist, das Gesetz der Naturnothwendigkeit, denn alle Begebenheiten, welche in einem Zeitpuncte vorgehen, sind abhängig von einem Geschehen in einem früheren Zeitmoment, es giebt keine Ursache, der nicht der Zeit nach eine andere vorherginge. Nirgends also ist Freiheit als Erscheinung gegeben, da eine unbedingte Ursache nie empirisch ist; Freiheit ist daher für unsern Verstand kein Erkenntnissobject, sondern nur eine Vernunft-

idee, deren objective Realität an sich zweifelhaft ist; ja dieselbe müsste gänzlich aufgegeben werden, wenn wirklich, wie es zunächst scheint, Causalität durch Freiheit und Causalität durch Naturnothwendigkeit ein contradictorischer Gegensatz wäre. Nun aber fällt nach Kant die Voraussetzung, unter welcher ein solcher Gegensatz bestehen würde, hinweg, nämlich die, dass das Weltall, in welchem der Causalitätszusammenhang bemerkt wird, etwas Empirisches sei. Diese gesetzmässige Ordnung ist in der That keine Erscheinung, sondern nur eine durch uns selbst in die Welt hineingetragene Idee. Es kann aber, weil Ursache und Wirkung verschiedenartig sind, eine Erscheinung sehr wohl eine unbedingte Ursache haben, was zwar nicht erkennbar, aber doch denkbar ist, und so fällt der contradictorische Gegensatz zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit weg. Zugleich aber folgt, dass Freiheit, d. h. unbedingte Causalität, ein transscendentaler Begriff ist. —

Dieses Verweisen der Freiheit in das transscendentale Gebiet ist freilich eine nothwendige Consequenz aus der einmal angenommenen Definition von Freiheit. Ob aber Kant unter dieser Voraussetzung die sittliche Freiheit wirklich denkbar gemacht hat, besonders als ein Vermögen absoluter Spontaneität, kann erst aus einem spätern Theil dieser Abhandlung hervorgehen. Wie wichtig es ist, dass nach Kant transscendentale Freiheit überhaupt denkbar ist, leuchtet ein; denn wäre sie nicht denkbar, so liesse sich auch keine sittliche Freiheit behaupten. Es gilt nun, die Denkbarkeit dieser letzteren specieller zu betrachten.

2. Der Mensch als Phänomen und Noumen.

Alles, was wir durch Erfahrung wahrnehmen, ist in Raum und Zeit, oder mindestens in der Zeit allein vorhanden. Raum und Zeit aber, zeigt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft", sind nicht objective Eigenschaften der Dinge, sondern nur Anschauungsformen unserer sinnlichen Wahrnehmung. So bildet sich für uns die Welt der Erscheinungen, von welcher aber die Welt der Dinge, wie sie an sich sind, oder die intelligible Welt, zu unterscheiden ist, die nicht Gegenstand unserer Erfahrung, sondern nur eine denkbare Möglichkeit ist. Unter diesen Gesichtspunct der Betrachtung fällt also auch der Mensch. Als Erfahrungsobject ist er ein Glied der Erscheinungswelt oder ein Phänomen; denkt er sich dagegen als reines Vernunftwesen, unterschieden von der empirischen Vorstellung von sich, oder als Ding an sich, so ist er ein Noumen und gehört zur intelligiblen Welt.

Schieben wir die Anwendung hiervon auf unser Problem noch einen Augenblick hinaus, um sogleich daran zu erinnern, dass diese Unterscheidung der intelligiblen Welt von der empirischen die unentbehrliche Grundlage für die Kantische Freiheitslehre ist; mit ihr steht und fällt das ganze Gebäude. Wir werden aber Trendelenburg beistimmen müssen, welcher in seinen logischen Untersuchungen darauf aufmerksam macht, wie Kant in seiner Kritik zwar zeigt, dass Raum und Zeit subjective Bedingungen unseres Wahrnehmens und Erfahrens sind; aber keineswegs, dass sie nur subjectiv, dass sie nicht auch Formen der Dinge selbst sind. Sobald man nun das Letztere annimmt, fällt die Denkbarkeit aller Freiheit in der Welt nach Kants System weg. Doch verfolgen wir das

letztere weiter, um nun zu den Puncten zu gelangen, gegen die wir besonders Einwendungen zu machen haben.

3. Die Freiheit des Menschen als transscendentale.

Der Mensch als Phänomen handelt stets unter Zeitbedingungen, mithin nach Kant unfrei, da in der ganzen Erscheinungswelt das Gesetz der Naturnothwendigkeit herrscht. Soll für menschliches Handeln noch Freiheit behauptet werden, so kann sie nur von ihm als einem intelligiblen Wesen gedacht werden. In der intelligiblen Welt kann es unbedingte Causalität geben, als Glied dieser Welt also kann der Mensch das Vermögen besitzen, eine Reihe von Begebenheiten ganz von vorn, unabhängig von Raum und Zeit, anzufangen, d. h. er kann transscendentale Freiheit besitzen.

Doch hier erhebt sich gegen Kant eine grosse Schwierigkeit. Wenn nämlich der Mensch jenen zwei Welten angehört, in deren einer nur die Nothwendigkeit des Causalzusammenhangs herrscht, während in der andern Freiheit ist: wie werden sich nun diese beiden Gebiete zu einander verhalten? Sind sie so grundverschieden, so können sie auch nicht nothwendig mit einander zu thun haben. Es wird also nicht nothwendig sein, dass, was durch einen intelligibeln Act der Freiheit gesetzt wird, mit der Objectivität der Erscheinungswelt übereinstimme; vielmehr wird dies zufällig sein. Der sittliche Character des Menschen als Phänomen oder sein empirisches Leben ist aber hiernach gar nicht mehr Erscheinung des intelligibeln Seins; wie könnte auch das letztere, das doch lauter Freiheit sein soll, in seinem Gegentheil, in der Naturnothwendigkeit, erscheinen? Ueberhaupt ist es nicht denkbar, wie das intelligible Wesen sich durch eine That der Freiheit in die schon nach dem Causalzusammenhang geordnete Erscheinungs-

welt einreihen kann; dies wäre ja schon eine Unterbrechung des Causalzusammenhangs, und würde diese einmal als möglich zugegeben, so wäre kein Grund, sie überhaupt aus der Welt der Erscheinungen zu verbannen. Das thut denn Kant auch inconsequenter Weise nicht ganz; denn er lässt die Freiheit bei den zeitlichen Entschliessungen im Lauf des menschlichen Lebens mitwirken. Doch auf diesen Punct können wir erst näher eingehen, wenn wir die Lehre Kants von dem Wesen der menschlichen Freiheit betrachten. Jetzt entsteht die Frage, ob sich bei der Voraussetzung Kants, dass in der ganzen empirischen Welt die Nothwendigkeit des Causalzusammenhangs herrsche, eine wirkliche Autorschaft des Menschen in Bezug auf die einzelne empirische Handlung festhalten lässt.

4. Das Verhältniss der einzelnen empirischen Handlung zur Causalität des Menschen.

Kant urtheilt, dass jede Handlung als Erscheinung durch alle vorhergehenden Momente hinreichend bestimmt und somit unausbleiblich nothwendig sei; aber sie mit allem Vorhergegangenen sei wiederum nur die Folge des Characters des Menschen, den er sich als intelligibles Wesen selbst verschafft habe. Mithin sei auf den Character des Menschen als Noumen das Gesetz, nach welchem er als Phänomen handelt, zurückzuführen, und dies begründe die Möglichkeit, ihm die einzelne empirische Handlung zuzurechnen, da ja der intelligible Character des Menschen seine freie That sei.

Die Bestätigung hierfür findet Kant in der Stimme des Gewissens, dessen Richterspruch sich im Grunde nicht auf die einzelne Handlung als solche beziehe, sondern auf den

gesammten sittlichen Zustand, indem die sittliche Qualität der einzelnen Handlung genau der des ganzen Characters entspreche. Daher urtheile das Gewissen: „Deine Handlung ist so wie du selbst, aber du bist nicht wie du sein sollst.“ — Auch das allgemeine sittliche Urtheil ruft Kant zum Zeugen auf dafür, dass der Mensch, trotzdem seine Handlung der Nothwendigkeit des Causalzusammenhangs unterliege, doch für seine einzelne Handlung als völlig verantwortlich betrachtet werde. Er führt nämlich das Beispiel eines verbrecherischen Menschen an, von welchem man zwar wisse, dass allerlei ungünstige Umstände, wie leidenschaftliches Temperament, schlechte Erziehung und Gesellschaft ihn zu einem schlechten Lebenswandel führen mussten; dennoch werde man ihm die einzelne böse That, die doch empirisch nothwendig sei, vollständig zurechnen, gleich als ob er hier eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anfinge. Die Handlung werde also seinem intelligibeln Character beigemessen, darum halte man seine volle Causalität aufrecht. —

Bleiben wir zur Beurtheilung der Ansicht Kants sogleich bei diesem letzten Puncte stehen, so ist zunächst anzuerkennen, dass wir stets die einzelne Handlung dem Menschen zurechnen, so lange er nur im Vollgenuss seiner Vernunft ist. Aber weiter muss auch constatirt werden, was Kant übersieht, dass das sittliche Urtheil Gradunterschiede der Zurechnung und der Verschuldung anerkennt; es hält also den, welcher durch ungünstige Umstände zum Verbrecher geworden ist, nicht für so schuldig, als etwa einen Andern, der ohne jene Bedingungen sich dasselbe Verbrechen hat zu Schulden kommen lassen. Solche Gradunterschiede der Verschuldung können freilich nach Kantischer Anschauungsweise nicht anerkannt werden, da nach ihr alle empirischen Handlungen gleich nothwendig sind; nur

die durch einen intelligibeln Act gesetzte verkehrte Maxime war freie That des Menschen; in welchen bösen empirischen Handlungen sich jene Maxime äussert, steht nicht in seiner Gewalt, sondern fällt unter das Gebiet des Causalzusammenhangs in der Natur. Hieraus hätte nun Kant auch den Schluss ziehen sollen, dass der empirische Mensch überhaupt nicht moralisch beurtheilt werden könne, da er nur ein Factum, nicht frei handelnd ist. Dagegen aber lehnt sich wieder das Gewissen auf, dessen Richterspruch wohl nicht blos den intelligibeln Character trifft, sondern auch die einzelne empirische Handlung. Oder wie wäre es sonst zu erklären, dass die Reaction des Gewissens bei verschiedenen Handlungen eines und desselben Menschen in verschiedener Stärke auftritt? Wird es nicht durch die Erfahrung bestätigt, dass ein Mensch, welcher etwa eine Unwahrheit gesagt hat, wodurch Niemandem Schaden zugefügt worden ist, zwar den Vorwurf des Gewissens darüber vernehmen wird, aber nicht so stark und dauernd, dass er nicht in einiger Zeit den ganzen Vorgang sollte vergessen können; — während derselbe, wenn er etwa in der Leidenschaft einen Todtschlag begangen hätte, sich Zeit seines Lebens die härtesten Vorwürfe darüber machen würde. Wie wäre dies möglich, wenn er sich sagen müsste, dass beide Handlungen mit gleicher Nothwendigkeit und für ihn als empirischen Menschen unabänderlich erfolgen mussten. Er könnte sich wegen des letzteren Falles nicht moralisch unwürdiger fühlen, als wegen des ersten, und seine Reue könnte sich nur auf die intelligible That der Annahme einer verkehrten Maxime beziehen, müsste also in jeder Lebensperiode gleichmässig sein; denn jene intelligible That verhält sich gegen alle Perioden des Lebens gleich und wird auf gleiche Weise durch spätere wie durch

frühere Handlungen bezeichnet. Hiernach also lässt sich die Behauptung Kants von der Vereinbarkeit der Nothwendigkeit der einzelnen empirischen Handlung mit der vollen Zurechnung derselben nicht aufrecht erhalten.

Dieselbe leidet aber auch noch an einer andern Undenkbarkeit, nämlich der von einem doppelten Ursprung der einzelnen Handlung, einem intelligibeln und einem impirischen. Sollten beide Ursachen zusammen wirken, so müsste doch eine an der andern ihre Schranken haben, und so wäre keine eine unbedingte Ursache, was doch die intelligible sein soll. Wenn zwei Ursachen zusammen wirken sollen, von denen eine frei ist, so kann das Zusammentreffen derselben nur als zufällig betrachtet werden; wäre es nothwendig, so müsste ja wieder ein Gesetz über beiden stehen, und keine würde eine freie sein.

5) Verhältniss der Allgenugsamkeit Gottes zur Causalität des Menschen.

Um die Denkbarkeit der Freiheit gegen alle Zweifel zu vertheidigen, wirft Kant auch noch die Frage auf, wie sich die menschliche Freiheit mit dem Begriff Gottes als des allgemeinen Urwesens vereinigen lässt. Denn von ihm, als dem Schöpfer der handelnden Wesen, müssen doch diese nicht blos ihrem Dasein nach, sondern auch ihrer Causalität nach abhängig und bedingt sein; es müssen also alle Handlungen der creatürlichen Wesen ihren letzten Grund in Gott haben, d. h. unfrei sein. Und so würde es nach Kants Meinung unwidersprechlich sein, wenn Zeit und Raum Bestimmungen der Dinge an sich wären; dann müsste ja Gott in der Zeit handeln und alles Geschehene auf seine Causalität zurückgehen. Nimmt

man aber an, dass Zeit und Raum blos sinnliche Vorstellungsart der denkenden Wesen in der Welt der Erscheinungen seien, folglich die Dinge an sich nicht angehen, so ist klar, dass der Schöpfungsbegriff nur auf Noumena bezogen werden kann. Gott handelt nicht in der Zeit, kann also auch nicht Ursache unserer Handlungen in der Zeit sein; seine Causalität bezieht sich nur auf unsere intelligible Existenz, nicht auf den intelligibeln Character.

Hiermit scheint uns aber die Schwierigkeit dieses Problems keineswegs gelöst zu sein; denn selbst wenn man es für ausgemacht hielte, dass Gott nicht in der Zeit handelt (welche Annahme aber mit der Verwerfung der blossen Idealität von Zeit und Raum fällt), so wäre doch noch zu untersuchen, ob wirklich unser intelligibles Wesen blos seinem Dasein nach, nicht auch seiner sittlichen Qualität nach von Gott abhängig ist. Sind nicht dem intelligibeln Wesen mit seiner Existenz zugleich solche Bedingungen im Reich der Noumena gesetzt, welche seinen Character auf eine Weise entstehen lassen, die nicht eine durchaus freie That des intelligibeln Wesens genannt werden kann? Es ist eine unbewiesene Annahme, dass im Reich der Noumena Freiheit der Art herrsche, dass das intelligible Ich eine Reihe von Begebenheiten ganz neu anfangen kann, obwohl es doch seinem Dasein nach von Gott abhängig ist.

Zu lösen ist diese Schwierigkeit nur unter zwei Bedingungen, soviel ich sehe. Einmal nur bei einem Begriff von Gott, dem es nicht widerstreitet, dass Gott seine eigene Causalität zu Gunsten der Creatur beschränken könne, was auch die Allgenugsamkeit Gottes nicht aufhebt, da es eben eine Selbstbeschränkung, kein Beschränktwerden ist; andererseits bei einem Begriff von der menschlichen Freiheit,

welcher nicht erfordert, dass der Mensch absolute Spontaneität besitze, denn die kann es nur bei einem Wesen geben, welches nicht allein seinem Character nach, sondern auch seiner Existenz nach causa sui ist. —

Das Resultat der bisher gehörten Ansichten Kants ist Folgendes: Freiheit ist denkbar als Causalität eines Wesens, welches zur intelligibeln Welt gehört; denn dasselbe Wesen, welches als Erscheinung zwar nur eine Causalität hat, die dem Naturmechanismus gemäss ist, kann doch zugleich als Noumen einen Bestimmungsgrund enthalten, welcher von allen Naturgesetzen frei ist.

Wir suchten zu zeigen, dass selbst bei der Voraussetzung der blossen Idealität von Raum und Zeit die sittliche Freiheit, wie sie Kant definirt, nicht denkbar ist. —

II.

Realität und Wesen der menschlichen Freiheit.

1. Das Sittengesetz als Erkenntnissgrund der Freiheit.

Es kommt darauf an, die Freiheit nicht blos als Möglichkeit, sondern als Existenz zu zeigen. Nun wird die Realität der Freiheit im Menschen zur Gewissheit, wenn sie mit Nothwendigkeit als die Bedingung eines wirklichen Factums vorausgesetzt werden muss. Ein solches Factum ist aber das Sittengesetz in uns, welches apodictisch gewiss ist, welches zwar nicht durch Deduction bewiesen werden kann, dessen aber auch nicht bedarf, da wir uns desselben a priori bewusst sind. Dieses Sittengesetz in uns ist das Bewusstsein von der unbedingten Pflicht, nach einem allgemeinen Gesetz zu han-

deln; genauer lautet der Inhalt desselben: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann.“ Dies ist der kategorisch gebietende Imperativ, dessen Stimme ein Jeder in sich vernimmt. Pflicht aber, d. h. ein Sollen, kann es nur geben für ein Wesen, sofern es unabhängig ist vom Naturmechanismus (denn es ist undenkbar, dass in dem Causalzusammenhang der Natur etwas anders sein solle, als es ist), d. h. mit anderen Worten: ohne Freiheit ist keine Moralität möglich. Wir sollen aber moralisch sein (dessen sind wir uns a priori bewusst), folglich müssen wir es auch können, wir müssen also frei sein.

Kant hatte Recht, die Gewissheit der Realität der sittlichen Freiheit auf dieses unmittelbare Bewusstsein des Menschen von der Verantwortlichkeit für seine Thaten zu gründen, denn diese eigene Zurechnung ist eine unwidersprechliche Thatsache, die sich nur unter der Voraussetzung der Freiheit erklären lässt. Und gerade hierin beruht die Stärke der Kantischen Freiheitslehre gegenüber allen deterministischen Systemen, welche die eigene Zurechnung nicht genügend zu erklären vermögen. Dagegen erscheint, sowie die Art, auf welche Kant die Freiheit denkbar zu machen suchte, auch sein Begriff von dem Wesen der Freiheit nicht haltbar, was im Folgenden zu zeigen sein wird.

2. Nähere Bestimmungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Bei Kants Auseinandersetzungen über die sittliche Freiheit treffen wir zunächst eine negative Erklärung derselben an: Freiheit, d. h. Causalität, kann nur von dem Willen des Men-

schen behauptet werden, sofern er unabhängig von fremden ihn bestimmenden Ursachen wirkend sein kann.

Solche Unabhängigkeit aber genügt noch nicht zur Erklärung der Freiheit, denn es fragt sich noch, was nun den Willen zum Handeln bestimmen soll. Da dies durch Nichts, was ausser ihm ist, geschehen soll, so bleibt nur übrig, dass der Wille sich selbst bestimme, sich selbst das Gesetz gebe, wonach er handeln soll, d. h. dass er autonom sei. Weiter aber führt Kant aus, dass der Wille nicht autonom sein würde, wenn er sich sein Gesetz gäbe mit Rücksicht auf irgend ein begehrtes Object, denn dadurch würde er seine Causalität wieder vom Naturzusammenhang abhängig machen. Wenn man nun von einem Gesetz jeden begehrten Gegenstand als Bestimmungsgrund des Willens, d. h. alle Materie des Gesetzes absondert, so bleibt Nichts übrig, als die blosse gesetzgebende Form. Daher ist der Wille, welcher nur durch die von ihm selbst gesetzte blosse gesetzgebende Form bestimmt wird, autonom, und diese Autonomie ist seine Freiheit im positiven Sinne. Es ist offenbar, meint Kant, dass diese Freiheit transscendental ist, denn die blosse gesetzgebende Form ist kein Gegenstand der Sinne, sondern kann nur von der Vernunft vorgestellt werden; mithin hat der durch sie bestimmte Wille dadurch Nichts mit dem Reich der Erscheinungen zu thun. Endlich macht er darauf aufmerksam, dass es allein das Sittengesetz ist, welches die Schranken unserer Erfahrungserkenntniss durchbricht und uns, wenn auch nicht die theoretische Erkenntniss, so doch die practische Gewissheit von der Freiheit und so zugleich von dem Dasein der intelligibeln Welt verschafft.

Practische Gewissheit von der Freiheit, begründet durch die Thatsache des Sittengesetzes, welches das intelligible

Wesen sich selbst giebt, ist also das Resultat der ganzen Untersuchung Kants über die Freiheit. —

Prüfen wir nun zunächst die Richtigkeit der Behauptung, auf welche Kant so grosses Gewicht legt, dass der freie Wille autonom sei, so muss es doch auffallen, dass das Product dieser Autonomie, das Sittengesetz, sich in dem Willen als ein Sollen geltend macht, ja unter Umständen in Gegensatz tritt mit den Willensentschlüssen. Sollte es daher nicht doch ein fremdes Gesetz sein, welches nicht durch den Willen selbst hervorgerufen worden ist? Ferner verlangt Kant, dass das Sittengesetz, wie es sich der Wille selbst giebt, allgemein verbindlich sei, also allen vernünftigen Wesen gemeinsam, nur dann könne es kategorisch gebietend sein. Aber, müssen wir fragen, woher soll es denn kommen, dass dasselbe Gesetz, dieselbe That der Freiheit, allen vernünftigen Wesen gemeinsam sein muss? Ist es nothwendig, dass jeder Wille sich dasselbe Gesetz gebe, so ist diese Gemeinsamkeit doch nicht anders denkbar, als dass sie wieder durch ein darüber stehendes Gesetz hervorgerufen wird; und dann würde der Wille in der That nicht autonom sein. Oder, wird diese That des Willens nicht durch ein Gesetz geregelt, ist es dann nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt, was ihm als moralisch gut gelten soll? Jedenfalls ist es dann möglich, dass ein Wille für sich eine andere Form des Gesetzes aufstellt, als die durch Kant gefundene des kategorischen Imperativs. Wir dürfen also den Willen des Menschen nicht als autonom betrachten, wenn wir nicht die Einheit des Moralisch-Guten gefährden wollen. Uns erscheint vielmehr das Sittengesetz, dessen Allgemeingültigkeit anzuerkennen ist, als ein von Gott den vernünftigen Wesen eingepflanztes, als eine ursprüngliche Mitgabe bei der Schöpfung;

worin freilich zugleich eine Beschränkung des Begriffs creatürlicher Freiheit liegt, welche wir nicht mit Kant als absolute Spontaneität bezeichnen.

Weiter wird mit Recht gegen Kant angeführt, dass er seinen Begriff von Freiheit selbst nicht festhält, sondern sich im Gebrauch desselben eines Doppelsinnes bedient. Denn es ist ein Widerspruch, dass Kant einmal die Freiheit unzertrennlich mit dem Gesetz der practischen Vernunft verbindet, so dass practische Vernunft und Freiheit nur zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache sind, und dass er Freiheit dann doch wieder als ein Vermögen fasst, aus welchem nicht blos das Gute, sondern auch das Böse, also der Widerstreit mit dem Sittengesetz hervorgeht. In der That thut Kant Nichts, um die Möglichkeit des Hervorgehens des Bösen aus der Freiheit denkbar zu machen. Er nimmt an, dass es in der Freiheit seinen Ursprung habe, also auf das intelligible Sein des Menschen zurückzuführen sei, weil sonst keine Zurechnung möglich wäre. Wenn aber nach der sonstigen Definition die Freiheit als solche schon das Gute gewählt hat, da ja das moralische Gesetz der unmittelbare Ausdruck für die Freiheit ist, wie kann es dann für den freien Willen noch ein anderes Gesetz geben? In dem intelligibeln Wesen an sich ist doch kein Gegensatz, der zum Princip des Bösen werden könnte, sondern dieser Gegensatz ist in seinem äussern Verhältniss zur Erscheinungswelt zu suchen. Das Böse ist nämlich nach Kant die verkehrte Maxime, das Gesetz der practischen Vernunft den Sinnentrieben unterzuordnen, oder den Willen mit Rücksicht auf begehrte Objecte zu bestimmen. Ist es aber denkbar, dass ein intelligibles Wesen sich eine Maxime bilde, den sinnlichen Trieben das Uebergewicht über das Gesetz der reinen practischen Vernunft zu verleihen? Nach Kants Lehre kann

Wahl zwischen Gut und Böse in dem intelligibeln Wesen nicht gedacht werden.

Namentlich bei diesen Erörterungen Kants in Betreff des Bösen und bei seinen Ansichten von der Möglichkeit der Ueberwindung desselben tritt es klar hervor, dass er seinen Begriff von der Freiheit als einer rein transscendentalen nicht festhalten konnte, und dass er somit seine Lehre von der intelligibeln und empirischen Welt selbst verletzte. Denn Kant verlangt von dem empirischen Menschen die Ueberwindung des durch einen intelligibeln Act hervorgerufenen (radicalen) Bösen und hält eine solche Ueberwindung, wenigstens approximativ, in dem zeitlichen Dasein des Menschen für möglich, weil die Pflicht sie gebietet. Die Aenderung der sittlichen Maxime kann natürlich nur von dem intelligibeln Character ausgehen, aber soll sie nun für das zeitliche Leben des Menschen von irgend einem Werth sein, so muss sie doch auch eine Aenderung des empirischen Characters zur Folge haben, und diese muss in den empirischen Handlungen des Menschen erscheinen. Aber wie wäre das möglich, wenn jede empirische Handlung mit allen früheren durch den Causalzusammenhang der Naturnothwendigkeit verbunden ist. Dann müsste ja eine Unterbrechung des Naturmechanismus stattfinden, welche doch nach Kant unmöglich ist.

Aber auch dies Princip der Möglichkeit der Ueberwindung des Bösen wird von Kant nicht streng durchgeführt, denn er räumt ein, dass der empirische Mensch nie ganz von Neigungen frei sein könne; deshalb sei es unmöglich für ihn, das Böse gänzlich zu vertilgen, aber wohl möglich, es zu überwiegen, und so begnügt sich Kant für das empirische Leben mit einer unendlichen Annäherung an das Gute, — offenbar mit Unrecht, denn der kategorische Imperativ fordert vom

Menschen gänzliche Vernichtung des Bösen, und Kant müsste nach seiner sonstigen Schlussfolgerung auch hier sagen: ich soll, also kann ich.

Würde Kant seinen Begriff der transscendentalen Freiheit consequent durchführen, so müssten wir als Ergebniss seiner Betrachtung über den empirischen Menschen dies erwarten, dass das Zeitleben überhaupt von keiner moralischen Bedeutung sei; denn auf die Bestimmungen, welche der Mensch sich auf ausserzeitliche Weise gegeben hat, kann doch ein Geschehen in der Zeit keinen Einfluss üben. Wollte Kant dagegen eine sittliche Entwickelung und Erziehung des Menschen annehmen, so durfte er den zeitlichen Verlauf des Lebens nicht als blosses Phänomen betrachten, wodurch an dem wahren Wesen des Menschen Nichts geändert werden könne. Das empirische Leben muss also mehr sein, als blosse Erscheinung, wenn es eine moralische Bedeutung haben soll, und andererseits wird das intelligible Sein des Menschen im empirischen Leben nur erscheinen können, wenn Zeit und Raum zum Wesen der endlichen Dinge überhaupt gehören.

Wir haben gesehen, dass Kant die Realität der Freiheit erwies durch das unmittelbare Bewusstsein vom Sittengesetz, wobei er aber den Menschen selbst zum Autor dieses Sittengesetzes machte. Wir versuchten zu zeigen, dass diese Autonomie des menschlichen Willens eine nicht haltbare Behauptung sei, und ebenso konnten wir der Annahme von der blossen Idealität des Raumes und der Zeit nicht beistimmen, folglich auch nicht der Definition Kants von der Freiheit des Menschen als absoluter Spontaneität. Uns erscheint die menschliche Freiheit nicht als bedingungsloser Anfang einer Reihe von Begebenheiten, weil uns das Absolute, Unbedingte überhaupt nicht

mit dem Wesen einer creatürlichen Existenz vereinbar scheint. Die menschliche Freiheit kann nur eine bedingte Causalität sein, nicht das Vermögen eines schlechthin absoluten Anfangens, sondern das Vermögen der Entwickelung gegebener Möglichkeiten. Absolute Freiheit, also das Vermögen unbedingter Causalität, kann nur Gott zugeschrieben werden, als dem auch seiner Existenz nach von keinem andern abhängigen, ewigen Urwesen. —